

死と向き合う民俗信仰

——流行神とぼっくり信仰——

村 田 典 生

【抄録】

奈良・斑鳩^{きちでんじ}の吉田寺はぼっくり寺として知られている。特に1970年代に全国的なブームで一躍「流行神」になった寺院である。当時は老人たちが群参したのだが、文献や石標からみるとぼっくり寺としては少なくとも近世や明治から昭和前期にかけては確認ができないのである。しかし、戦後女性たちが「顔を隠すように」訪れ今でいう介護の相談などをするうちにブームがやってきたのである。

ぼっくり往生のための祈祷は恵心僧都源信の生母が浄衣を着て安楽往生という伝承から、源信の二十五三昧会や『往生要集』に影響により、下着を死に臨む人に見立てた臨終行儀を特化させた様式で、本尊阿弥陀如来坐像に安楽往生を願う祈祷なのである。

吉田寺が群参を呼んだ頃は、日本が高齢化社会や低成長時代に突入する直前であり、女性が舅・姑の介護をすることが当然とされた時代だった。そんな中で吉田寺は老人や病者が自身のぼっくり往生を願うだけでなく、そうした女性達が介護からの解放を願うために参詣した寺院でもあったのである。

キーワード：ぼっくり寺，流行神，恵心僧都源信，『恍惚の人』，介護

はじめに

先日、父がなくなった。12年に渡る闘病生活の末のことだった。ここ数年はほぼ寝たきりで、一日おきの人工透析は車いすでの送迎だった。シモの世話を含め母が面倒を見ていた。父も苦しかったであろうが、母もまた大変だったであろう。

人は必ず死を迎える、これは避けようのないことである。ならば出来るだけその死は苦痛なく、周囲の人々に手間をかけさせることなく迎えたいものと誰しもが考えるであろう。一般的には「ぼっくり逝く」、あるいは「ピンピンコロリ」などと言われている。そのような利生を得るため神仏に祈願することを「ぼっくり信仰」と言い、その利生を得るために人々が参拝に訪れるのが「ぼっくり寺」と呼ばれる寺院である。

奈良県には著名な「ぼっくり寺」とされる寺院がある。法隆寺からほど近い斑鳩町の吉田寺である。吉田寺は1970年代の後半に「ぼっくり寺」として参拝者が急増し全国的な一大ブームを

巻き起こした。しかしそれまでは近在の住民ですらあまり知らない寺院で、ひっそりと斑鳩の地に佇んでいたという。

この吉田寺のように、それまではあまり注目されていなかった社寺や路傍の神仏が突然大勢の人々の参詣により活況を呈することがある。このような現象を「流行神」と呼ぶ。「はやりがみ」と読むのだが、その漢字表記は様々であるが、本論では「流行神」という記述で統一するものとする。「神」という字がついているが、神や仏、それ以外の信仰の対象となったものをすべて含む呼称である。

本論ではぽっくり寺吉田寺を事例として取り上げ、ぽっくり寺が流行神となった過程を明らかにし、その背景にあった当時そう呼ばれていた日本型福祉社会のひずみの中にあって、ぽっくり寺参詣によって救われた人々の存在を新たに抽出してみたい。また、ぽっくり寺はその根本に阿弥陀信仰が存在する。ぽっくり祈願は吉田寺の本尊阿弥陀如来の前で行われるのであるが、それはあたかも臨終行儀のようであり、そうした浄土への教えを広めた恵心僧都源信との関わりを検討し、ぽっくり祈願に投影された儀礼は死と向き合った人々にどのような影響を与えたのかを読み解き、現代の流行神たるぽっくり寺の特質を考察する。

第1章 流行神とぽっくり信仰、これまでの研究の流れ

第1節 これまでの流行神研究

先述の通り、それまではあまり注目されなかった社寺や神仏、そして路傍の塚や墓石、祠、地藏などがある日突然大勢の人々の参詣で活況を呈することがある。このような現象を「ハヤリガミ」と呼ぶ。

柳田国男はその著書である『石神問答』や『遠野物語拾遺』などでこの現象を取り上げており、その際「流行り神」という字を充てている。しかし柳田はこれらの著書で流行神を具体的に紹介はしたものの、その考察はおこなわなかったのである。

その後、宮田登が彼の最初の研究である『ミロク信仰の研究』以降積極的に論考を重ねている。その際には「はやり神」や「流行神」と表記している¹⁾。宮田は『近世の流行神』で『ミロク信仰の研究』を思想面においてさらに発展させ²⁾、ここで導き出された流行神の形態が『江戸の小さな神々』において簡潔にまとめられている³⁾のである。宮田が流行神研究における中心なのである。

宮田の論を受けて伊藤唯真は『仏教民俗の研究』のなかで「流行神の性格および流行化状況の特性」を展開⁴⁾し、また桜井徳太郎は『民間信仰』のなかで共同体内に侵入する病気等を蔓延させる疫病神を「ハヤリやまいをもたらす神」として「ハヤリ神（流行神）」の語彙を用いて説明している⁵⁾。

宮田以降で本格的に流行神について言及したのが鈴木岩弓である。鈴木は流行神の示現でその

利益を享受した人だけでなく、それを享受できなかった人々の意識・行動も併せて考える必要があると述べ、流行神を時間軸だけでなく空間軸で捉える必要性⁶⁾をも訴えた。また、「はやり」と「すたれ」がセットである流行神は「はやり」に着目されていることから、「はやり」の真ただ中にある事例の調査も可能であり、この段階での実態調査を無視した流行神研究は避けるべき⁷⁾とした。

この以上のように宮田登が流行神研究は宮田登がその先駆者となり、伊藤唯真、桜井徳太郎らが研究を進めつつ、1990年代の鈴木岩弓の論考が画期となって次の研究領域の展望が開けたのである。ハヤリガミには様々な表記があるが、本論では「流行神」と表記することとする。

第2節 これまでのぽっくり信仰研究

ぽっくり信仰については民俗学と社会福祉学の分野でその研究領域がある。社会福祉学では仏教福祉という分野で捉えられていることが多い。特にぽっくり信仰がブームとなった1970年代にその研究が大いに進み、その結果は多くの研究者によって文章化されている。

民俗学の分野では流行神と同じく宮田登も取り上げている。しかし、ぽっくり信仰においてその嚆矢となるのは木村博である。論文である「末期の水」⁸⁾や「安楽死をめぐる民俗」⁹⁾などがぽっくり信仰のブーム直前に発表されている。

木村は安楽死とぽっくり信仰は全く質を異にするものであるが、人の臨終時における民俗はかなりきわどい部分があることも事実であるとして¹⁰⁾、近接していることを思わせている。そしてぽっくり信仰は「昔から誰しも願っていたことであり、何も現代人なるが故に、現代に特有な信仰というわけではない。」¹¹⁾というスタンスをとっている。しかし、「現代に生きている私どもが直面しているポックリ信仰というものを考えるとき、おのずから現代人の視座に立たざるを得ない」¹¹⁾としてぽっくり信仰の現代的条件を探るという論点を有していた。

これに続く研究者が松崎憲三である。『ポックリ信仰』という著書があり、これは全国各地のぽっくり信仰を調査した力作である。そのなかでぽっくり信仰の対象が、観音、地藏、阿弥陀、那須与一など多岐にわたっており、それぞれの事例を詳細に紹介している。そしてこの現象においては「寝たきり状態になって、体も思うように動かせず、他人にしもの世話になることは、人間としての尊厳を傷つけられることであり、そうした事態への不安と拒絶反応が流行の主たる要因にほかならない。」¹²⁾としている。

ほかに大島武彦、鈴木岩弓、2000年代に入ってからではCHEN Tianらが民俗学の観点から論考を挙げているのである。

次に社会福祉では塚本哲が『ぽっくりさん信仰』を著し全国を逍遥した。さらに芝崎慎吾が阿日寺、井上勝也が吉田寺で調査を行い、前者は1975（昭和50）年に「ポックリ信仰の実態」¹³⁾、後者が1973（昭和48）年に「ポックリ信仰の背景」¹⁴⁾を著している。

芝崎は「ポックリ信仰が非常な勢いで人々の関心を呼んでいる」ことを知り、「医学が進歩し

た現代ではとても考えられないという驚き」を感じて、阿日寺で調査を行い、「ポックリ寺は、この老人の願い、要求に答えてくれる対象」であると気づき、「ポックリ信仰は、（中略）老人の現体制に対する悲しい、弱々しい抵抗の現われであり、現代社会において、（中略）たった一つ残された手段」であり、「老人の佛に救いを求める言葉なき哀願の叫び」と悲壮感あふれる結論を導き、「刻々と老人をして不安へと加速させることを憂慮せざるを得ない」とした¹⁵⁾。

井上は「ポックリ願望とは死の願望ではなく、紛れもなく、人としての尊厳を保ったよりよき生を目指した「生の願望」なのである」と述べている。吉田寺で調査した井上は参詣にきた理由が「寝たきりで他人に迷惑をかけたくない」ことが最多であったことから、「寝たきり状態」は個人の尊厳を一切ねこそぎにしまい、「どんなに暖かく世話をしてくれようとも、いやむしろ暖かく世話をしてくれればくれるほど、ますます自分は惨めで」、「個の尊厳は遠ざかる」ことを老人は感じていたからだと論じた¹⁶⁾。

この二人の論旨からは当時の老人たちの「苦しい立場や重苦しい心情」（井上）を理解しつつも「老人をして不安へと加速させることを憂慮せざるを得ない」（芝崎）と読み取ることができる。当時の老人たちの置かれている立場を物語っているといえよう。

第2章 吉田寺

第1節 ぽっくり信仰の由来

吉田寺は奈良県北西部にある生駒郡斑鳩町にある。法隆寺の西およそ2キロのところがあり、国道25号線には大きな「ぽっくり寺 吉田寺」と書かれた看板が立ち、参詣の人々を誘っている。その斑鳩町が1979（昭和54）年に刊行した『斑鳩町史』¹⁷⁾では、吉田寺の来歴を次のように紹介している。

「別名を「ぽっくり寺」と呼ばれている。

「恵心院源信僧都行実」によれば、当寺は

天智天皇の勅願で妹の間人皇女（孝徳天后）の陵寺であったところに、永延二（九八八）年に恵心僧都がこの地に来遊し、生身弥陀の出現を感じ一寺を」創建したという。「吉田寺因録」によれば元禄三（一六九〇）年浄土宗に改まり無本寺であった。」「本尊阿弥陀坐像（像高五一五センチ）は丈六式の全金色で、（中略）本像は恵心僧都の作と伝えられ、（中略）現に重要文化財である。』¹⁸⁾

寺伝によれば恵心僧都源信（以下源信）は通りかかったこの地で栗の霊木を見つけ、生母の三回忌追善と末世衆生救済のために一刀三礼して丈六の阿弥陀如来を彫り出したというのであ



【写真】国道沿いにある吉田寺の看板

る¹⁹⁾。この地は源信の生地で生母が臨終まで過ごしたとされる二上山麓と源信が生涯修行に励んだ比叡山との通行路にあたる。源信は生母臨終の際に比叡山から降りてきてその最後まで母を看取ったというのであるが、その際の行動がぼっくり信仰の元となったのである。それは生母に浄衣を着せて共に「南無阿弥陀仏」を念じたということであり、このおかげで生母は安らかに極楽に往生したというのである。

その後源信はこの地で阿弥陀を刻し、この地で生母三回忌追善を行ったことにより後に安らかに往生した生母にあやかってぼっくり寺と呼ばれることになるのである。

第2節 流行神（はやり仏）となるぼっくり寺

先述の通り、吉田寺は1970年代初頭に大流行するのである。これはメディアによって展開されるのであるが、その発端になったのは有吉佐和子の小説『恍惚の人』²⁰⁾である。この小説は1972（昭和47）年に新潮社から出版され大ベストセラーとなる。翌年には森繁久彌の主演で映画化されこちらも大ヒットするのである。

これらのヒットにより主人公の茂造に発現する現代という認知症、小説のなかでは「老人性うつ病」の症状に関心が高まり、茂造のようにならないための祈願場所としてメディアによって吉田寺がぼっくり寺として紹介、喧伝され参詣客が押し寄せる状態となったのである。「ブームの時には一日で十何台のバスが毎日のように来た」²¹⁾と住職の夫人は語った。

その利生は本尊阿弥陀如来の「尊像前でご祈祷を受けられますと、長く思うことなく腰・シモ・ソの世話にもならず、延年天寿を保ち安楽往生できるという霊験があります。」（吉田寺発行のしおり「御祈祷のおすすめ」より）というものである。

現在ではブームは去ったものの、「ぼっくり寺」としてすっかり定着している。かつては団体客で賑わったのだが「今では個人さんのお参りが多い。昔から来てくれている人が多い。」²¹⁾と夫人は続けた。

ブームになる以前は「近所の人達がひっそりと訪れていた。それこそ顔を隠してくる人もいた。」²²⁾というぐらい「知る人ぞ知る」ところでした。」と住職は語った。顔を隠してとはどういうことなのであろうか。それはぼっくりの意味を取り違えられることの恐れからであった。たとえそれが病に伏す人の事を思っただけの参詣であっても「世話するのが大変なので早く亡くなってほしい。」²²⁾というようにとられかねないということであった。当時、「身内の老人の世話をするのは女性が多かった」²²⁾からか参詣や祈祷に訪れるのは女性が多かったということである。

また、読売新聞の2014（平成26）年2月13日付の記事によると吉田寺は戦後の一時期には住職不在のこともあったという。信仰心の篤い人々が集まる念仏講の寺で「長思いせず、シモの世話にもならないという言い伝えも、限られた人が知るものだった。」と記事は続けられていた。

第3節 ぽっくり祈祷

ではぽっくり祈祷とはどのようなものなのであろうか。2016（平成28）年5月、筆者は父の祈祷のために吉田寺を訪れた。父は12年前から人工透析を受けていたが段々と足腰が衰え便意を覚えても便所までたどり着かずに粗相をすることが多くなっていた。ここ2年ほどはほぼ寝たきりで認知症の症状も現れ増々シモが弱くなっていたのである。

寺に祈祷を受ける者（父）に着せる新しい下着を用意する。筆者はシャツを用意した。住職によると昔は腰巻だった²²⁾とのことである。下着を仏前に供え祈祷が始まる。十念にはじまり無量寿経の読誦や十念の唱和などである。本堂には80個ほどの小さな木魚が並べられてあり、十念唱和の際には参詣者全員で叩くことになっている。そのタイミングは導師が教えてくれる。最後には導師による法話があり、その後には源信像と本尊の前まで導かれ参詣できる。

祈祷終了後、祈祷札、朱印されたサラシ、「仏印の布」とともに下着を返してもらう。「仏印の布」は家に持ち帰った後に下着に縫い付けるのということである。返ってくる時は下着を一番下にして、その上にサラシ、布、祈祷札を置いて蓮台をプリントした包み紙で巻いてある。包み紙の中央には父の住所、名前、数え年が薄墨で書いてあり、それらが金銀の一本水引でしめられている。こうしたぽっくり祈祷は下着を臨終する老人、病者に見立てたもので一見すると葬儀のようでもあった。

広い本堂にこの時は筆者が一人で祈祷を受けたが、80個ほどの木魚を叩きながら十念を唱和するさまは壮観ですらあるであろう。たまたま見かけたのだが木魚の中に紙片が入っていた。読んでみると誰その安楽往生を願うものであった。住職に聞いてみるといつの頃からそっと忍ばせられているようで、叩くと木魚の音色が違うので分かるそうである。それほどの思いを抱きながら参詣して祈祷を受ける人々もいるのである。ブームの時は満員の本堂に静かな熱気が漂っていたのではあるまいか。

本章では吉田寺の由来譚と流行神となってブームを起こす経緯とぽっくり祈祷の様子を概観した。次章では近世から昭和初期の吉田寺の様子を文献や境内に残る石標から検討してみることとする。

第3章 近世以降の吉田寺

第1節 文献と境内石標にみる吉田寺

第1項 文献の中の吉田寺

【文献①】林宗甫『大和名所記 和州旧跡幽考』1681（延宝9）年

清水墓 「新龍田より三四町南の清水という所に、清水山吉田寺とて堂一字、塔一基ありの二町ばかり南の田中につかり 是れならんか

清水の墓は間人女王の墓なり 大和国平群群 竜田の清水にあり 延喜式

孝徳天后舒明天皇皇女 天智天皇御妹也 続日本紀」

【文献②】 秋里籬島『大和名所圖絵』1791（寛政3）年

清水墓 「龍田村の南 小よしだ 天智帝の妹王」

【文献③】 高田十郎編『大和の傳説』大和史蹟研究会 1933（昭和8）年

吉田寺の阿弥陀 「龍田村小吉田，吉田寺に，恵心僧都の作といわれる丈六の阿弥陀如来坐像がある。恵心僧都が大和の五位堂から比叡山へ遊学のため，このあたりをお通りになると，きらきらと光る霊木があったので，この木に一刀三礼してつくったのが，この像であるという。（京谷康信）」

第2項 境内石標にみる吉田寺

【石標①】 駐車場脇の石標・三本あるうちの北側 1841（天保12）年の銘

正面）中央：本尊丈六阿彌陀如来

右：栗木一刀三礼恵心僧都直作 左：堂塔共御建立□□ 清水山吉田寺

右面）境内ニ安産の霊水有

【石標②】 駐車場脇の石標・三本あるうちの中央 1933（昭和8）年の銘

正面）別時念佛道場 大和二十五霊場

【石標③】 境内受付脇石標 1864（元治元）年の銘

正面）中央：本尊丈六阿彌陀如来

右：楞嚴恵心僧都以放光 左：栗霊木一刀三礼之作

右面）天智天皇御妹間人内親王陵在境内

第2節 第1節を読み解く

吉田寺は江戸初期の頃には知られていなかったことがわかる。それはそのころの【文献①】から分かるように項目として立てられてはおらず，「清水墓」に至る目印として表れているのみである。【文献②】に至っては，やはり「清水墓」が項目として立てられてはいるが，名前すら表れてはこないのである。

江戸後期になって【石標①】や【石標③】のような境内の石標によって，この寺が恵心僧都源信と縁があり，彼の直作の阿弥陀如来が本尊である旨が語られるのである。そして本尊が栗の木で源信が一刀三礼して作ったというストーリーも表されたのである。現代にまで続く吉田寺の伝承の萌芽がこの時期に見受けられる。

【石標①】では境内に安産の利生を持つ霊水があることが刻されており，これは山号の由来譚であることがわかる。それでもなお【石標③】にあるように江戸後期においても清水墓は紹介されていることも確認できる。

時代は下がって，昭和初期の【文献③】では【石標①】や【石標③】の内容が文字として起さ

れている。この頃はまだなぜ源信が栗の霊木から阿弥陀を感得したのかという理由は語られておらず、これ以降に生母往生の伝承が付加されていき、利生の変化へと繋がっていった可能性がある。

この【文献③】と同じ1933（昭和8）年に立てられたものが【石標②】である。この年は法然上人誕生800年にあたり「大和別時念仏二十五霊場」が制定され、吉田寺がその結願である二十五番霊場と定められた²³⁾。そうしたこともあり、この頃からより「恵心僧都作の阿弥陀如来」として強調されて喧伝されていったのではないだろうか。

以上のことから考えると、ぽっくり信仰は少なくとも昭和初期までは見ることはできないことが確認できる。昭和8年という年がひとつの契機となって源信の阿弥陀が喧伝されはじめ、有名な生母往生伝承と結びついてぽっくり信仰へと昇華していったのではないだろうか。

第4章 源信と臨終行儀

第1節 源信と生母往生

第2章で吉田寺のぽっくり祈祷の様子を紹介した。祈祷してもらいたい人物に着せる新しい下着を持参するというスタイルはすっかり定着しているといってよいであろう。これは先述の通り、「源信が生母臨終の際に、浄衣を着せ念仏を唱え続けたところ苦しまずに安楽往生した」という伝承に由来するものである。

源信の生母は仏心が篤く、源信が比叡山で修行に励んだのも母の思いを感じたためであるとされている。『今昔物語集』巻十五「源信僧都ノ母ノ尼、往生セルコト」では次のようである。速水侑の『源信』の一部を引用、要約する。

「ある年ふと胸騒ぎした源信が母との約束を破り比叡山を出て大和国へ向かった。その途中で手紙を持った男と出会い、ある尼君から横川にいる子息の僧への手紙であることがわかり母から源信へ宛てたものだ確信する。早く会いたいとするその手紙を読んだ源信は泣く泣く母の元へと急ぐ。すっかり弱った母は今朝手紙を出したばかりの源信の到着に驚くも喜んだ。そこで源信が、道心を説き念仏を勧めると、母は念仏を二百遍ほどとなえ、明け方には消え入るように息を引き取った。源信は、母が自分を仏道に向わせ、自分が母の往生をとげさせた、親子の縁の深さに改めて打たれ、（中略）涙を流して横川に帰った。」²⁴⁾

母の死をこの『今昔物語集』では一人で看取ったことになっているが、実は明確な没年は明らかにはなっていない。しかし、速水侑は『往生要集』完成のおよそ20年後頃で、かつ慶滋保胤が『横川首楞嚴院二十五三昧起請（起請八箇条）』を起草し、源信が『横川首楞嚴院二十五三昧起請（起請十二箇条）』を執筆した寛和から永延年間（986～988）の年10後の寛弘年代（1004～1011）ではないかとしている。いずれも伝承や物語であるのですべてを事実とすることには問題があるが、もしこの頃であるとするならば、源信は二十五三昧会の構成メンバーであることから

母のために出来得る限り二十五三昧会に近い臨終行儀を行ったとみることもできるのではないだろうか。

『往生要集』、二十五三昧会の簡略な年表は以下の通りである。

985（寛和元）年 『往生要集』完成及び室町期の『三国伝記』による生母死去年²⁵⁾

986（寛和2）年 二十五三昧会、比叡山横川首楞嚴院に結成、源信、慶滋保胤が関与

保胤が八箇条からなる『横川首楞嚴院二十五三昧起請』起草

988（永延2）年 源信、十二箇条からなる『横川首楞嚴院二十五三昧起請』執筆

1004～1011（寛弘年代）この頃、速水侑の推論による生母死去か²⁵⁾

第2節 二十五三昧会

源信は『往生要集』を著すと共に彼の浄土信仰の画期をなす業績として挙げられるのが「二十五三昧会」の結成であろう。これは端的に言ってしまえば西方極楽浄土への往生を目指すグループなのであるが、北澤菜月が次のように述べている。

「（『往生要集』に※筆者挿入）説かれる念仏理論、特に往生のための死に方である「臨終行儀」を実現するために、完成翌年にあたる寛和二年に横川天台僧が集い生まれたのが二十五三昧会であった。」²⁶⁾

そしてその起請文を慶滋保胤が起草したものが『横川首楞嚴院二十五三昧起請（起請八箇条）』である。（以下、「保胤八箇条」）ここには二十五三昧会に集う人々のルールが定められている。特に第四条と第五条をみてみよう。

第四条 「一、可建立別処号往生院、結衆病時令移住事、」

第五条 「一、可結衆病間結番瞻視事、」

以下、伊藤唯真による意識で紹介する²⁷⁾。

「第四条には、別所に往生院を建て、結衆が病の時はここに移すべきことが定めてある。（中略）別院を建立し、阿弥陀仏像を安置して、結衆に病人が出れば、この院に移すようにする。香・花・幡などを室内に飾り、灯燭・果瓜の類は病人が要求すれば送るようにし、世事を談ぜず、悪縁が門に入ることのないように（以下略）」

「第五条には、結衆が病の間は結番して看護すべきである。（中略）（二人で看護し、※筆者挿入）一人はひとえに念仏を勧め、一人は遠近に走って雑事に当たり、また病者の願うところを問うて、顕密の善根を修し、（中略）薬石の勤めをなし、病者の苦を和らげ、父母師長に孝順するが如くになり、臭穢不浄を厭ってはばらない。（中略）命あともわずかと見えれば集まって念仏し、（中略）病眼に何が見えるかを聞いて記録せよ。善悪二道に赴くわかれめは臨終の一念にあり、善知識の縁はもっぱらこの時のためである。（中略）非常の当番は必ず触穢送終の雑事をとり行うべきである。衆を結び、志を興したのもこのことにある。（以下略）」

源信が著した『横川首楞嚴院二十五三昧起請（起請十二箇条）』（以下、源信十二箇条）では伊藤によると第七条から第十一条において「老病者・亡者の取り扱いに関する規定がやや細分されている。」²⁸⁾ということであるが、いずれも「阿弥陀仏を憑み、念仏によって極楽へ往生したいとする信仰が基底をなしていることは明白である」²⁸⁾としている。

こうした極楽往生するための臨終行儀といういわばターミナルケアのために集まったグループが二十五三昧会であり、その方法を説いたものが「保胤八箇条」であり、それをさらに細かく説いたものが「源信十二箇条」なのである。そしてメンバーは「善悪二道に赴くわかれめは臨終の一念にあって、善知識の縁はこの時のため」に「衆を結び、志を興した」のだと戒めているのである。

第3節 ぽっくり祈祷との関連は

前節では二十五三昧会についてメンバーが臨終の際に行うべきことを概観した。源信はこれとは別に『往生要集』の臨終行儀の条の角書において、「もし別の堂舎を用意することができなければ、普段の所で病人の顔を西に向け、焼香散華して、種々の指導を行えばよい。あるいは厳かな仏像を見せよ。」²⁹⁾とも述べている。二十五三昧会方式を簡略化した方法もあることを示しているのである。

こうした臨終行儀は源信の教えが広まるに連れて結衆ではない貴族や僧達によって行われるようになっていったのであろう。そしてこうした簡略化の中で源信生母の臨終行儀が行われたのではないだろうか。

住職から阿弥陀如来像の前で尊像と結ばれた五色の糸を手にした病者の周囲で皆が南無阿弥陀仏を唱えながら浄土への旅立ちを見送るという臨終行儀の話²²⁾を聞き、今回父＝病者の受けたぽっくり祈祷が同様のスタイルである印象を受けたのである。病者ではなく代わりに下着をもって臨終行儀を勤めるということなのだろう。そして祈祷を受け疑似的な臨終行儀によって浄衣となった下着を身に着けた病者はしかるべき時に安楽往生を遂げることになるのである。つまり下着を死に向かう病者・老人に見立てた臨終行儀なのである。二十五三昧会をはじめとする源信の教えが奈良の斑鳩の地に近年習俗として定着した民俗信仰であり、それは仏教の民俗化というものの一端なのではないだろうか。

八木透は「通常とは異質な民俗慣行に対して、仏教は実に柔軟に対応し、地域社会の諸事情や伝統的な慣習と融合しながら存続してきた。」³⁰⁾と述べている。いずれの場合も人々の切なる願いを巧みに取り込んで教線の拡大を図り、また人々はそれらを信仰したのであろう。仏教の民俗化、民俗の仏教化がなされていったのである。

第5章 ぽっくり信仰とは

第1節 「ぽっくり」の素地

前章では源信の二十五三昧会と臨終行儀について概観し、吉田寺のぽっくり祈祷はその方法を簡略化し、アレンジされたぽっくり祈祷が習俗となった民俗信仰のひとつの形態であると位置づけた。次に本章ではぽっくり信仰に心を寄せる人々の思いと願いについて検討してみたい。

江島其碩が元禄期に著した『けいせい色三昧線』³¹⁾に次のような文章がある。「年寄ほど偽りいふものはなし。寺参りしては、「今でもぽっくり往生」とねがい、「此苦界にうかうかとの長生一日もはやく往生したし」といわる々片手に、隠居の庭に柿の核を植て、「八年したらば孫共に木練の取飽きさすべし」と（中略）「子共が元服したをみて死ぬれば、もはや此世に思ひのこす事なければ、それからは人にあかれぬさきに、一時もはやう、たうとい所へ参りたしとの願い。（以下略）」³²⁾

この文章から元禄の頃には既に「ぽっくり往生」を願う老人がそのように話している様が随筆で紹介されているのである。ただし、この場合は「ぽっくり往生」したい、「一日も早く往生したい」と言っているわりには、「8年したら孫に柿を食べさせる」、元服した息子に「嫁を取れ」、「孫の顔を見てから」、「彦（ひ孫）が見たし」³³⁾と死にたくないのに早く死にたいと嘘ばかり言っていると、老人を皮肉っているのであるが。

ともあれ、元禄の頃には既に使用されている言葉であることが確認できる。実はこの頃から幼少期を乗り越えた人々は長命化していくのである。それは人生において「老い」の期間が長期化していくことでもある。江戸幕府成立以降、大坂の陣を経て戦乱が無くなり、近世なりに医療事情や食糧事情が好転していくなかで柳谷慶子は「長寿を祝うという儀礼や習俗が、身分を超えて、広く地域に根付いた」³⁹⁾時期と述べている。先ほどの老人は「偽りいふ」と皮肉られてはいるが、「人にあかれぬさきに」という科白を吐いている。「長生きしすぎて人に飽きられないうちに」というような意味であろう。しかし、こういったところに実は長命への不安が顔をのぞかせており、「偽り」ではないぽっくり往生の願望が表出しているのではないだろうか。

第2節 誰のためのぽっくり寺なのか

木村博は「「ポックリ」信仰とは、決して「早く死にたい」という信仰ではない。「最後まで丈夫でいたい」という祈りなのである。」³⁴⁾と述べ、また鈴木岩弓は「ポックリ信仰は、安楽往生の願いの前提に、健康な長寿の生活が祈られていたのである。」³⁵⁾と述べた。筆者が父のために受けたぽっくり祈祷であったので父の姿を思ってそう感じたのも確かである。しかし、これはあくまで老人や病者の立場から見たものである、別の視座も必要なのではないか。それは彼らの面倒を見、介護する立場の人々である。

例えば、吉田寺では「半世紀前は、住職の母が集まってくる女性たちの相談相手を務めてい

た。』³⁶⁾ということがあり、「舅がぼけて、便を壁に塗った。」「姑が寝たきりになって、長い。』³⁶⁾というような相談を受けていたそうである。第2章第2節で述べた通り、ブームが起こり参詣者の群参が始まると、自身のぼっくり往生を願う人々が大半になっていったのであるが、ブームの前には参詣・祈祷に訪れるのは身内の老人を世話する女性が多かったのである。

ブーム直前の当時は「ボケ」や「寝たきり」の身内のことを話すのは憚られていたようだ。それは「顔を隠すようにお参りする」人々という住職の話にも合致する。『恍惚の人』でも舅の茂造の面倒を一人で見いていたのは茂造の息子の嫁だったのである。家庭のなかで女性（家の嫁）が舅・姑の面倒を見ていた。最近の言葉で言うところの介護していた。このことは1970年代としては当然の家庭観念であった。

このことを端的に表している一文がある。柳谷慶子が『江戸時代の老いと看取り』のなかで述べた以下の文章である。これは『恍惚の人』の内容と1970（昭和45）年に日本の高齢化率が7%を超え日本が高齢化社会に突入した³⁷⁾ことを受けての文章である。

「当時はいわゆる「日本型福祉社会」の政策のもとで、家族（女性）を福祉の受け皿として位置づける高齢者の在宅支援が進行していた時代である。」、（中略）（大きな話題となった『恍惚の人』において※筆者挿入）「老舅へのまなざしに比べると、仕事をもち、家事をこなしながら舅の介護に忙殺される嫁への関心は高くなかった。嫁として舅の老いを看るのを当然のこととする家族観が支配的で、介護という言葉自体がいまだ生まれていなかった時期でもあった。』³⁸⁾

当時からつい最近まで介護は嫁の仕事のひとつという観念が定着していたが、これは近代以降の介護観である。大藤修は『近世村人のライフサイクル』のなかで「近世にあつては介護の責任主体は家長であった。』³⁹⁾と述べているのである。『恍惚の人』のような背景は特に高度経済成長期により強く醸成されたものなのではないだろうか。

このような時代において吉田寺はブームとなり、流行神となったのである。その流行神、ぼっくり寺吉田寺には3つのタイプの参詣者が訪れていたと考えられる。

- ① 自身のぼっくり往生を願って参詣する人
- ② 介護している人のぼっくり往生を願って参詣する人
- ③ 介護する生活からの解放を願って参詣する人（②の延長線上にある）

1970年代のぼっくり寺の研究の視点は多くに①の老人側へのまなざしが注がれ、構築されたきた。しかし、③という視座から論じられることはなかったのである。世話をする家庭の女性（家の嫁）の負担軽減に繋がる利生を持つ寺院やその本尊である阿弥陀如来の示現に関心が集まったのではないだろうか。

この流行神は高度経済成長期で世の中が好景気に沸いている中、すぐ翌年に始まるオイルショックを契機とする低成長時代の始まりの中で、まもなく破たんする日本型福祉社会のひずみのなかで「恍惚」となった「老舅」を安楽往生させるだけでなく、「介護に忙殺される嫁」達を救済

する目的も含めて示現した流行神であるともいえる。その意味で吉田寺の事例は現代的な特質を持つと言えるのである。

第3節 民俗信仰における利生の変化

ただいかんせん先述のように「多くの女性」が「顔を隠すようにして参拝する」という「世話が大変やから早よ死んでほしいと思われるから。」という状況であったことも確かである。②や③は参詣しづらい状況だったと考えられる。そういうことからその存在は一部の人にしか伝わらずに、「知る人ぞ知る寺」であったのであろう。であるのでブームが訪れた時にメディアによってなされた「ぽっくり往生の寺」という喧伝は①を大量に誘引することで、表面的に利生の変化をもたらしたといえる。③の存在を隠す効果が生まれ、結果として③も参詣しやすい状況となり、さらなる群参をよんだのではないだろうか。

社寺の利生・利益は時代の要請によって、それまでの利生に新たな利生が付与されることや、元あった利生の変遷がおこるというものである。今日の事例を挙げれば、京都の安井金毘羅宮は元々縁切りの利生を持つ社として信仰を集めてきたが、近年では悪縁を断って良縁を結ぶという信仰へと利生が変遷していった。また、同じく京都の御金神社は元々金属・鉱山あるいは金属加工業を生業とする人々の信仰を集める神社となり、近年は金運向上、借金返済の利生を持つ京都のパワースポットとして人気を集めるようになったのである。

今回の吉田寺のケースは結果的とはいえ、③に不利益が生じないような事例となったのである。これにより吉田寺自身の悪評を断つことができ、寺院の運営上の弊害も排除でき、③も堂々と参詣できるのである。

おわりに

ぽっくり信仰は一般的には神仏に苦しむことなく、シモの世話をかけることなく安楽往生することを願う民俗信仰である。言うなればそれは生から死へのスムーズな移行を望むものであり、その移行期におきる身体的、精神的苦痛を和らげるための祈願である。

こうしたぽっくり信仰で吉田寺は1970年代に流行神となったのである。吉田寺は恵心僧都源信にゆかりがあり、彼の生母の安楽往生の伝承から「ぽっくり往生」を祈願する寺院としてメディアの喧伝を受けて参詣者の群参を呼んだのである。この「ぽっくり祈祷」は源信が関わった二十五三昧会や『往生要集』にみられる臨終行儀を簡略化、特化させたもので、下着・腰巻を臨終する老人・病者に見立てたものであり、現在ではブームは去ったもののぽっくり寺として定着し、仏教行事の民俗化の過程を体現するものといえる。

ただ、江戸時代前期には間人皇女の墓とされる清水墓の目印としての役割しかなく、元禄期に浄土宗となり、その影響で江戸後期に源信と阿弥陀如来の伝承が定着したのであるが、昭和初期

においても生母安楽往生伝承は語られていなかったようなのである。

さて、ブームになった頃は男女を問わず多くの老人世代の参詣があったのだが、ブームの直前は老人の世話をしている家の嫁を中心とした女性の参詣が多く、住職の母がその相談に乗っていたというのである。当時は親の面倒は嫁が看るということが当然という社会背景があり、それを「強み」とした「日本型福祉社会」という政策の中で介護労働が女性に固定化された時代でもあったといえる。そのような背景の中で吉田寺には自身のぽっくり往生を願う人、介護している老人・病者の安楽往生を願う人だけでなく、介護からの解放を願う女性たちの参詣を集めたのである。決して老人の「救いを求める言葉なきなき哀願の叫び」や「老人の生の願望」のみを救うために示現したのではないのである。こうした点が当時の流行神たるぽっくり寺吉田寺の現代的な特質と言えるのである。

21世紀を迎えても未だに家の嫁が介護しているケースや昨今では老老介護の増加が問題にもなっている。安楽死や心中、虐待も後を絶たない。吉田寺の阿弥陀如来はそうした人々を救うべく斑鳩の地に佇む。

近年ではぽっくり祈祷を受けた人の子供たちが「おかげさまで父は（あるいは母は）苦しまずに往生しました。」とお礼に来るケースが増えたと住職の夫人は語っている。本当のところは当人にしかわからない。しかし、残された者が介護し、ぽっくり寺にすぎり、葛藤を繰り返しながらでも最終的には納得して看取ったということは、それはお互いぽっくり往生、安楽往生が叶ったということではないだろうか。そういう意味で介護する方、される方、往生した方、看取った方双方にとっての現世利益ではないだろうか。特に往生する側にとっては人生最後の現世利益といえる。

筆者の父も最後は祈祷していただいた肌着を持って往生した。延年天寿というわけではなかったが、最後まで介護した母は納得して見送ったのでみごとなぽっくり往生であったといえる。

注

- 1) 宮田登『ミロク信仰の研究』未来社、1970年、260及び266頁
- 2) 宮田登『近世の流行神』評論社、1972年、Ⅲ章及びⅣ章
- 3) 宮田登『江戸の小さな神々（新装版）』青土社、1997年、55-56頁
- 4) 伊藤唯真『仏教民俗の研究』（伊藤唯真著作集Ⅲ）法藏館、1995年、182-183頁
- 5) 桜井徳太郎『民間信仰』塙書房、1966年、69頁
- 6) 鈴木岩弓「流行神の誕生－「首無地藏」を事例として－」（『地域社会教室論集』No.4、1988年）44頁
- 7) 鈴木岩弓「流行神の誕生と霊験譚－横樋観音の場合－」（『島根大学教育学部紀要（人文・社会学）第26巻1992年）144頁
- 8) 木村博「末期の水」（『日本民俗学』第66号、1969年）
- 9) 木村博「安楽死をめぐる民俗」（『日本民俗学』第75号、1971年）
- 10) 木村博「現代人と「ポックリ」信仰」（『仏教民俗学の諸問題』（仏教民俗学体系1）名著出版、1993年）197頁
- 11) 木村 前掲書 201頁

- 12) 松崎憲三『ポックリ信仰－長寿と安楽往生祈願－』慶友社, 2007 年, 226-227 頁
- 13) 芝崎慎吾「ポックリ信仰の実態－奈良・当麻・阿日寺の事例を通して－」（『佛教福祉』創刊号, 1975 年）
- 14) 井上勝也「ポックリ信仰の背景」（『ジュリスト増刊総合特集』No.12, 1978 年）
- 15) 芝崎 前掲書 39 頁, 47 頁
- 16) 井上 前掲書 201 頁
- 17) 斑鳩町史編集委員会編『斑鳩町史（本編）』斑鳩町役場, 1979 年
- 18) 斑鳩町史編集委員会 前掲書 664-665 頁
- 19) 吉田寺の『由緒書き』, 『御祈祷のおすすめ』などからの要約
- 20) 有吉佐和子『恍惚の人』新潮社, 1972 年
- 21) 2016 年 5 月 1 日訪問時 住職夫人の言葉
- 22) 2016 年 5 月 1 日 住職の言葉
- 23) 法然上人二十五霊場研究班「各地の法然上人二十五霊場研究プロジェクト報告」（『教化研究』No.19, 浄土宗総合研究所, 2008 年）108 頁
- 24) 速水侑『源信』吉川弘文館, 1988 年, 234-236 頁
- 25) 速水 前掲書 237 頁
- 26) 北澤菜月「総論恵心僧都源信と浄土信仰の美術」（『源信 地獄極楽への扉』, 2017 年）8 頁（奈良国立博物館源信展図録）
- 27) 伊藤 前掲書 259-260 頁
- 28) 伊藤 前掲書 263 頁
- 29) 源信 梯信暁訳注『新訳 往生要集 下』法藏館, 2017 年, 145 頁
- 30) 八木透「日本における死者祭祀と仏教」（『仏教と社会』（佛教大学国際学術研究叢書 5）思文閣出版, 2015 年）86 頁
- 31) 江島其碩『けいせい色三味線』1701 年
- 32) 長谷川強校注『けいせい色三味線 けいせい伝授紙子 世間娘気質』（新日本古典文学大系 78）岩波書店, 1989 年, 148-149 頁
- 33) 柳谷慶子『江戸時代の老いと看取り』（日本史リブレット 92）山川出版社, 2011 年, 55 頁
- 34) 木村 前掲書 207 頁
- 35) 鈴木岩弓「老いと宗教」（『岩波講座宗教 第 7 巻 生命』岩波書店, 2004 年）263 頁
- 36) 読売新聞 2014 年 2 月 13 日付記事
- 37) 柳谷 前掲書 4 頁
- 38) 柳谷 前掲書 4-5 頁
- 39) 大藤修『近世村人のライフサイクル』（日本史リブレット 39）山川出版社, 2003 年, 99 頁

参考文献

- 村田典生『流行神－民間信仰のハヤリ・スタレとそのメカニズム』2013 年 未刊行
- 伊藤唯真『仏教民俗の研究』（伊藤唯真著作集Ⅲ）法藏館, 1995 年
- 桜井徳太郎『民間信仰』塙書房, 1966 年
- 鈴木岩弓「流行神の誕生－「首無地蔵」を事例として－」（『地域社会教室論集』No.4, 1988 年）
- 鈴木岩弓「「流行神の誕生と霊験譚－横樋観音の場合－」（『島根大学教育学部紀要（人文・社会学）第 26 巻 1992 年）
- 木村博「現代人と「ポックリ」信仰」（『仏教民俗学の諸問題』（仏教民俗学体系 1）名著出版, 1993 年）
- 芝崎慎吾「ポックリ信仰の実態－奈良・当麻・阿日寺の事例を通して－」（『佛教福祉』, 創刊号, 1975 年）
- 井上勝也「ポックリ信仰の背景」（『ジュリスト増刊総合特集』No.12, 1978 年）
- 斑鳩町史編集委員会編『斑鳩町史（本編）』斑鳩町役場, 1979 年

有吉佐和子『恍惚の人』新潮社, 1972 年

法然上人二十五霊場研究班「各地の法然上人二十五霊場研究プロジェクト報告」(『教化研究』No.19, 浄土宗総合研究所, 2008 年)

速水侑『源信』吉川弘文館, 1988 年

八木透「日本における死者祭祀と仏教」(『仏教と社会』(佛教大学国際学術研究叢書 5) 思文閣出版, 2015 年) 86 頁

長谷川強校注『けいせい色三味線 けいせい伝授紙子 世間娘気質』(新日本古典文学大系 78) 岩波書店, 1989 年

柳谷慶子『江戸時代の老いと看取り』(日本史リブレット 92) 山川出版社, 2011 年

大藤修『近世村人のライフサイクル』(日本史リブレット 39) 山川出版社, 2003 年

(むらた のりお 共同研究嘱託研究員／佛教大学非常勤講師)